

# la historia como mito y la esperanza cristiana

• IGNACIO PEREZ DEL VISO, S. I.

**T**ODA filosofía o teología de la Historia apunta, por encima de la simple sucesión de las edades, a una meta y un término del devenir, ya se lo identifique con el Paraíso primordial en un mito de eterno retorno, o bien se postule con el judeo-cristianismo su absoluta irrepetibilidad. En esta última perspectiva constatamos aún una doble tendencia: la del seudo-cristianismo que usurpó la filosofía marxista afirmando una meta intramundana de la Historia, y la auténticamente cristiana que se proyecta hacia un término supra-mundano. No significa esto que reniegue del presente mundo para buscar una compensación ultraterrena, sino que se dirige hacia una meta que no podría alcanzar con las solas fuerzas humanas.

Si pues la Historia como totalidad recibe su sentido del término hacia el que se encamina, debemos preguntarnos qué relación intrínseca guarda el devenir presente con el estado definitivo de la humanidad. Y aquí surge el dilema para el teólogo de la Historia, al constatar en ella un dualismo tal vez radical: Iglesia y Mundo, realidad sobrenatural y realidad terrena. No entendamos ahora la palabra "Mundo" en su significado peyorativo,

como poder diabólico y mentalidad anticristiana; veamos más bien en él el fruto del acto creador a través del conjunto de las fuerzas de la evolución y de la actividad libre del hombre.

Al referirnos, por tanto, a la relación entre el devenir presente y la plenitud definitiva, debemos distinguir un doble aspecto según que tomemos a la Iglesia o al Mundo como puntos de partida. El término, estadio definitivo de la Humanidad, será el mismo para las dos líneas de fuerza que se desplazan paralelamente: realidad profana y realidad cristiana.

Una continuidad esencial entre la Iglesia del tiempo y el término escatológico en la casa del Padre, es por demás evidente. Desde aquí ya somos todos hermanos en el Cristo Jesús e hijos del Padre Celestial. El Reino de los Cielos no es la herencia que se nos entregará recién en el último día de la Historia. Ya hemos recibido una prenda, un comienzo; ya crece en nosotros la semilla cristiana que producirá sus frutos maduros en la cosecha escatológica. Sólo que entonces estarán de más los cuidados otorgados al germen que retoña: habrán cumplido su misión los sacramentos, la Jerarquía, el Magisterio.

Cuando la pregunta, en cambio, versa sobre la relación entre el mundo profano y el término escatológico, la respuesta no nos parece tan simple. ¿Nos atreveríamos a decir que la cultura humana es como una semilla sembrada en la Historia que producirá sus frutos sazonados al fin de los tiempos? ¿No resultará, en definitiva, inútil todo el esfuerzo del hombre para mejorar su condición, si, de cualquier modo, la salvación le viene de arriba, como la "nueva Jerusalén, que descenderá del cielo?" (Apocalipsis, 21).

### ESCATOLOGISMO Y ENCARNACIONISMO

Conviene aquí recordar las dos posiciones entre las que fluctúan los teólogos de la Historia: *escatologistas* y *encarnacionistas*. Para los primeros, existiría una discontinuidad radical entre este mundo profano de la cultura y la técnica, y la Jerusalén celestial que hará descender el Señor después de haber juzgado al mundo. Los encarnacionistas, por el contrario, creen descubrir en el presente mundo profano ciertos elementos perdurables que no desaparecerán sin más en la regeneración final.

La actitud escatologista parece, a primera vista, más segura; con ella no se corre el peligro de poner la confianza en *un mundo que será destruido por el fuego purificador*. También los monjes creyeron encontrar la seguridad de su salvación en la soledad del desierto, pero tuvieron que enfrentar allí con un demonio peor que el "mundo" del que habían huido.

En la línea encarnacionista se corre ciertamente el peligro de alimentar secretamente una quimera: la evolución progresiva y total de la humanidad hacia el es-

tadio definitivo y perfecto. La simple perspectiva de una conflagración atómica parece disipar el optimismo de los encarnacionistas como si los mayores éxitos del progreso pudieran servir tanto para el bien como para el mal.

Los de la tendencia escatologista suelen servirse de la siguiente comparación: el mundo profano, con su cultura, su técnica y su progreso científico, *se asemeja a una nave en la que todos estamos embarcados...*, pero que hace agua y va a naufragar irremediamente. Sólo podremos librarnos pasando a otro barco, que viene de Dios. Poco importa que nos entretengamos arreglando y mejorando el interior de un barco que se irá a pique en el momento menos pensado. Todo el progreso técnico es como mejorar la instalación eléctrica de un trasatlántico que ya naufraga. Todo el progreso social y político equivale a poner un poco de orden entre los pasajeros en los últimos momentos anteriores al naufragio.

Es verdad que los arreglos del barco y la disciplina de la tripulación resultan útiles para el salvamento. Todo el esfuerzo del mundo profano es útil a la Iglesia en su tarea de trasbordar los hombres a otra barca divina. Cine, radio, televisión, de todo se vale la Iglesia para lograr el salvataje escatológico. Pero aquí quedarán, en el barco que se hunde con sus bellos cuadros, elegantes salones y modernas instalaciones. Tendremos que saltar apenas con la ropa puesta, mientras zozobra a nuestra espalda la ilusión de un paraíso en la tierra...

Esta tendencia tiene sus raíces muy distintas; un eco de ella se descubre, como ya indicamos, en los monjes del desierto: "*Sólo su cuerpo habita en la tierra, su*

*alma en el cielo. Como seres celestiales, desprecian la existencia de la mayoría de los hombres". (Eusebio).*

Durante la *Edad Media* se comprendió que ambos órdenes, el cristiano y el profano, no podían estar separados, que debían armonizarse en una síntesis llamada posteriormente cristiandad. Lamentablemente, tal unidad se pretendió *sometiendo una esfera a la otra*, la temporal a la espiritual. Se afirmaba que el Papa poseía ambos poderes (teoría de las dos espadas), y en esa dinámica terminaría destronando emperadores.

La reacción era inevitable, y a partir del Renacimiento se viene produciendo un movimiento de liberación de las realidades temporales, que aún no ha concluido enteramente puesto que todavía perviven residuos de estructuras medievales. Lo que en verdad hemos de lamentar es que, a lo largo de todo este proceso de liberación, no sólo se haya buscado afirmar la autonomía de los valores temporales en relación a la jurisdicción eclesiástica, sino que incluso se haya concluido en la autonomía de lo profano frente a toda perspectiva trascendente y religiosa. Se puede, en cambio, postular una autonomía de los profanos en relación a su realidad temporalmente paralela: la Iglesia, pero manteniendo el ordenamiento de ambos, Mundo e Iglesia a la culminación escatológica de la Historia. Uno mismo es el término para ambas realidades históricas y es allí donde deben conjugar su dualismo presente.

Para evitar las consecuencias de una "nueva Edad Media" —pero sobre todo porque parece razonable que así sea— se procura actualmente conceder la mayor autonomía posible a ambos órdenes, aún en cuestiones tan delicadas como en las

relaciones Iglesia-Estado, comprendiendo que de una mayor autonomía mutua brotará, en definitiva, una más fructífera armonía y colaboración.

Pero surge entonces nuevamente la pregunta: si Iglesia y Mundo son dos esferas autónomas que marchan al presente según sus peculiares dinamismos ¿no existe ningún lazo profundo entre ambas? Cuando concluya la historia humana, y la Iglesia, transfigurada en la Jerusalén celestial, trasborde de este mundo al ultraterreno, ¿qué será entonces del pobre mundo profano, de nuestro tan autónomo mundo de la cultura, la ciencia y la técnica? Después de haber independizado al mundo respecto de la Iglesia, cuando ésta se salve, ¿lo dejaremos naufragar tan tristemente? Dominio de la materia, conquista del espacio... parecen entonces un mero juego para entretenerse mientras dure la Historia.

Los teólogos de la línea encarnacionista dan una respuesta más afirmativa, admitiendo *cierta continuidad entre el proceso cósmico y el Reino escatológico*. Teilhard de Chardin presenta el esfuerzo humano como una de las etapas de la gran evolución, un prepararse para que una intervención trascendente, recogiendo sus frutos, lo conduzca hacia la divinización ultracósmica. Lo que, sin embargo, muchos se preguntan es si Teilhard injertó el evolucionismo en una visión cristiana del cosmos, o si injertó el cristianismo en una perspectiva evolucionista del universo. No obstante, empero, sus imprecisiones y ambigüedades, en que la perspectiva poética se superpone muchas veces a la científica, permanece como el esfuerzo más original y fecundo para lograr una síntesis teológica de la Historia con dimensiones cósmicas.



## PROGRESO CONTINUO O DISCONTINUO

Podemos distinguir dos clases de teólogos encarnacionistas: los que sostienen un proceso de evolución más o menos *continuo* y los que prefieren un progreso *discontinuo*. Los primeros admiten, ciertamente, la posibilidad de retrocesos momentáneos o locales, pero que no afectan, sin embargo, a la marcha total ascendente. Para los segundos sólo cuenta el enriquecimiento mismo de la humanidad, sin necesidad de buscar una conexión causal entre los diversos actos que lo producen.

Podríamos ilustrar ese dualismo con el siguiente ejemplo: ante las obras de arte que ha producido la humanidad desde sus orígenes prehistóricos, caben estas dos actitudes: a) se descubre a lo largo de la Historia un *proceso de evolución del arte*, desde sus formas primitivas hasta el neo-expresionismo y el arte no figurativo. Es cierto que se dieron períodos de retroceso, pero la resultante general apunta a un progreso evidente que esperamos ha de continuar en el futuro; b) En la historia del arte no se descubre propiamente *ningún progreso* en el sentido de que las expresiones plásticas del espíritu humano sean, estéticamente, superiores a las que las precedieron. Lo que sí se observa claramente, es un progreso en las técnicas utilizadas. Fuera de éste, sólo podríamos hablar de un progreso en la historia del arte afirmando que el acervo cultural se enriquece con nuevas formas y expresiones artísticas, con lo que adquiere el hombre, en conjunto, una más plena realización estética. Pero las pinturas rupestres de hace 20.000 años no serían, en modo alguno, de inferior calidad, encontrando en ellas los siglos venideros un perenne motivo de inspiración.

Con el ejemplo ante los ojos comprenderemos mejor las palabras de David J. cuando afirma: "*El progreso de la historia cristiana no significa, pues, que la situación haya de ser cada vez más justa, los hombres cada vez más felices, la humanidad cada vez más creyente, sino que la substancia cristiana alcanzará siempre nuevos grados de realización en la fe, la esperanza y la caridad sobrenaturales*".<sup>1</sup>

Aunque no estemos enteramente de acuerdo con el exclusivismo que manifiesta el autor citado —pues pensamos que ambas actitudes tienen algo de acertado y deberían integrarse mutuamente— desarrollaremos, por el momento, el aspecto positivo de la segunda.

¿Qué significa que "*la substancia cristiana alcance siempre nuevos grados de realización*"? Bastaría referirnos a la historia de la espiritualidad para comprender cómo se realizan y actúan dimensiones del alma cristiana que sólo pueden aparecer en una determinada etapa de la evolución histórica general. La historia de las órdenes religiosas pone de manifiesto la densidad histórica que aporta cada una de ellas a los consejos evangélicos.

Advertimos cómo se produce un muto condicionamiento entre la Historia profana y la salvífica. Aquélla se integra en ésta, adquiriendo así una dimensión trascendente a la propia intramundaneidad. Pero, por otro lado, las dimensiones de la espiritualidad cristiana "*sólo pueden aparecer en una determinada etapa de la evolución histórica general*". El desarrollo de la substancia cristiana supone regularmente un desarrollo de la substancia humana. Piénsese, por ejemplo, en una oración de liturgia cósmica en labios de Teil-

(1) "Teología de las realidades terrenas en: "Panorama de la teología actual" (ed Guadarrama, 1961), pág. 695.

hard, inimaginable antes de la moderna conciencia histórica y científica.

La posibilidad misma de la *evolución del dogma* no se entrevió claramente hasta haber acusado el impacto de una concepción surgida fuera de la Iglesia y dirigida, en parte, contra ella. Cuando la teología liberal, fecundada por Baur, Harnack y Seeberg, dio a luz sus imponentes "*Lehrbuch der Dogmengeschichte*", comenzaron a preguntarse los teólogos católicos si podrían los dogmas tener un devenir. Poco a poco se fue asimilando esa idea, a partir de Newman, hasta culminar en obras como las de Tixeront y Lebreton. Ya no se trata, al estilo de las antiguas historias, de darnos a conocer la difusión, penetración y expresión que alcanzaron los dogmas en una época determinada. Lo que se busca ahora es una comprensión genética del devenir dogmático, desde las imágenes bíblicas hasta las conceptualizaciones de las definiciones conciliares. Mentalidades judía, helénica, latina, moderna. Cada una de ellas ha condicionado la expresión del dogma y algo más que la simple expresión: en cada etapa asistimos a una especie de maduración interior de la perspectiva en que apreciamos el misterio cristiano, y a un interno despliegue de los dogmas.

#### • HISTORIA SALVÍFICA E • HISTORIA PROFANA

Existe gran dificultad en vincular la Historia salvífica (*Heilsgeschichte*) con la Historia universal o profana (*Weltgeschichte*). Tenemos así que el filósofo de la Historia, si desconoce el misterio de la Historia salvífica centrada en Cristo, caerá inevitablemente en la ingenua interpretación del devenir histórico como

marcha ascendente hacia un paraíso en la tierra que el hombre pudiera alcanzar por sus propias fuerzas. Pero sabemos que esto es una utopía desde que el hombre eliminó la posibilidad de apertura a una meta trascendente a sus meras fuerzas naturales. *En ese estado de desheredad primigenia* que solemos llamar pecado original, no le restó ya al hombre como Ersatz ninguna posibilidad de paraíso inmanente y tan sólo se le abría la perspectiva de una *esperanza soteriológica*.

Si, por el contrario, el filósofo de la Historia reconoce y profesa el misterio de la "*Heilsgeschichte*", o bien se verá tentado a interpretar el proceso histórico universal desde el punto de vista cristiano, postulando como "conveniente" una intervención de Dios al final de la Historia, o bien concluirá afirmando que el término se mantendrá siempre como enigma a la pura razón humana.

Desde otro punto de vista, el teólogo de la Historia, encandilado por la plenitud de la "*Heilsgeschichte*", suele perder de vista la peculiaridad de la "*Weltgeschichte*" o la encuadra en estructuras deducidas de la anterior. Una fenomenología de la Historia y una metafísica del hombre como ser histórico parecen prerequisites ineludibles para la elaboración de una sana teología de la Historia. Nos parece haber descuidado algo este fundamento el P. Daniélou en su "*Essai sur le Mystere de l'Histoire*" (1953). Aunque admiremos en él el fecundo esfuerzo por interpretar la Historia profana desde el punto de vista escatológico, no podemos ocultar la escasa atención que presta a los valores naturales. Interpreta a la Historia profana antes de interrogarla para ver si ella misma tiene algo que decirnos. Queda así la

vaga sensación de que le hacemos significar lo que creemos debería significar.

Por ese camino corremos el peligro de caer en un simbolismo e idealismo sobrenaturalistas, que no se han de entender como actitudes optimistas, antes por el contrario como un disimulado pesimismo respecto de las realidades profanas. Ya advirtió Congar a propósito del "Ensayo sobre el misterio de la historia" a que hicimos referencia: "*El P. Daniélou, a nuestro parecer, no reconoce suficientemente la consistencia del mundo natural, que le viene, primeramente, de la potencia creadora, y, en segundo lugar, de la realeza de Cristo*".<sup>2</sup>

El teólogo de la Historia suele ver en la historia profana simplemente el terreno en que la Iglesia tiene que medir sus fuerzas con el enemigo diabólico. La visión agustiniana con su imagen de las *Dos Ciudades* —que reaparece en San Ignacio con la meditación de las *dos Banderas*— corre el peligro, si no se la interpreta rectamente, de enfocar la historia profana como un mero campo de batalla sobre el que Cristo y Satán vuelcan sus legiones. Pero olvidan entonces que la Historia profana posee en sí misma una estructura peculiar y una teleología que no se confunden con la de la Iglesia.

No obstante el dualismo indicado, descubrimos en la Historia universal un subsuelo desde el que se proyecta la tensión ético religiosa sobre la Historia salvífica. "*Si realmente todo ha sido creado "para El", la historia universal tiene en definitiva que servir a la historia interna de la Iglesia. Esto lo percibió el mismo Goethe y lo expresó en la conocida frase de que el tema más profundo de la historia universal es la lucha entre la fe y la incredulidad*"....<sup>3</sup>

Al suscribir la frase de Goethe no pre-

tendemos afirmar que la Historia profana esté dominada por la de la Iglesia, o que ésta deba ser instalada rápidamente en todos los países para que recién entonces *comience* a tener un sentido la Historia universal, ubicada ya en la lucha entre la fe y la incredulidad. Un entusiasmo más piadoso que teológico por las misiones, podría interpretar la historia global como una marcha triunfante de la Iglesia sobre los pueblos paganos. Sería olvidar que la Historia profana se orienta a la historia interna de la Iglesia y que sólo a partir de ella redunde en el desarrollo externo de las instituciones de apostolado. Incluso una teología de las religiones históricamente existentes, que rebasan en muchos aspectos a la escuálida religión natural de la pura razón, nos haría ver que la pretendida victoria sobre el paganismo se logra muchas veces a costa de auténticos valores religiosos. Mérito ha sido del P. Charles encauzar la misionología por el firme sendero de una teología de la Historia que le evitará los excesos de un romanticismo finisecular con nostalgias de oriente.

### ¿EVOLUCION PROGRESIVA O REGRESIVA?

Podemos recordar que ya entre los griegos tenía vigencia la concepción de que *la Historia es el lento proceso de la degeneración humana*. Hesíodo se hace eco de esta perspectiva pesimista —exacerbada, posiblemente, por desdichas personales— que coloca el Paraíso en los orígenes de la humanidad. A partir del *principio* se suceden las edades: de oro, de plata, de hierro, etc., en continuo decrecimiento. Si Hesíodo hubiese vivido unos milenios

(2) En "*Revue des Sciences philosophiques et théologiques*" (1963, pág. 760).

(3) DAVID J., *op. cit.*, pág. 693.



más, no le habría alcanzado la tabla de Mendeleiev para catalogar las innúmeras edades que le sobrevivieron, y habría visto que por esa pendiente no se puede descender indefinidamente sin toparse de vuelta, con la imagen del bruto.

Para esa corriente pesimista la redención consiste en el retorno al hombre primigenio (*Ur-Mensch*). El ideal no se busca en el futuro sino en el pasado que ejerce su poder de atracción sobre la humanidad por la nostalgia del Paraíso perdido. Incluso la idea de que las artes y la técnica no son el producto de la invención humana, sino que fueron enseñadas a los mortales, en los albores de la Historia, por un dios o héroe mítico, en nada favorece a la noción de *progreso*, antes por el contrario se muestra sumamente congruente con la imagen del hombre ideal proto-histórico.

Si entre los griegos aparece *Prometeo* como el benefactor de la humanidad, encontramos en la Biblia a los tres hijos de Lamek, patriarca antediluviano, que nos son presentados respectivamente como el padre de los moradores en cabaña y entre rebaños, el padre de los citaristas y el forjador de toda herramienta de cobre y de hierro (Gén., IV, 20-22). Retrocediendo aún más, se nos habla de Caín, constructor de la primera ciudad (!!!). El hombre primitivo surge en la Biblia como *hombre político* antes de haberse multiplicado hasta un número elemental. Prescindamos ahora del problema planteado por el hecho de que tanto Caín mismo con sus tres descendientes hijos de Lamek pertenezcan a la "raza maldita e impía". Simplemente, queremos constatar la retroproyección operada por el pensamiento semita de lo que en realidad ha sido el fruto de una milenaria evolución creadora.

*Las genealogías de los patriarcas* son también el reflejo de esa concepción creciente de la Historia. Si a Adán se le atribuyen 930 años, a Sem se le conceden tan sólo 600, a Abraham 175 y a Moisés unos discretos 120 años, aunque divididos en tres períodos de 40 que nos hacen sospechar aún una cifra simbólica. El compositor o recopilador de las genealogías se vale de un método plástico, muy común, por otra parte, en el antiguo oriente, para recalcar la idea de que la plenitud del Hombre (Adán) como imagen y semejanza de Dios debía buscarse en los orígenes de la Historia. Esta disminución se encuentra en relación indudable con el progreso del mal: la longevidad es una bendición de Yahvé (Prov. 10, 27) y será uno de los privilegios de la era mesiánica (Isaías, 65, 20).

Hasta qué punto parezca irreversible dicho proceso de evolución regresiva, se pone enteramente de manifiesto en la tradición judía con la vivencia del *mesianismo* y del Dios salvador. Se distinguen así dos líneas de fuerza: la que desliza a la humanidad por la pendiente de la *regresión moral*, y la que proviene de una *intervención soteriológica* que revive en sus proezas salvíficas (paso del Mar Rojo, conquista de Canaán) la victoria de la creación. Esta es presentada en los mitos orientales como el triunfo del poder divino sobre el *Caos* personificado en monstruos submarinos, algunos de los cuales, como Leviatán, emergen rugientes en las páginas de la Biblia.

El optimismo se impone así sobre el pesimismo. Si el hombre quedara abandonado a sus propias fuerzas, terminaría sujeto a los monstruos infernales. Pero Yahvé victorioso, el Dios de los ejércitos, irrumpe en la Historia con proezas salvíficas. La confianza en el triunfo definitivo se

robustece con el recuerdo de *la hazaña original: la victoria sobre el caos en la creación.*

Aunque el pensamiento judío y posteriormente el cristiano alimenten la esperanza en el triunfo escatológico del Mesías Rey, no suponen sin más que la Historia será una serie de batallas gloriosas hasta culminar en el aniquilamiento del extenuado enemigo. Todo lo contrario: el Príncipe de las tinieblas, en los postremos encuentros, cobrará nuevas fuerzas hasta que el Señor Jesús, retornando en la majestad de su gloria lo aniquile con el soplo de su boca.

### ¿PROGRESO IRREVERSIBLE?

Para quienes admiten la hipótesis de la evolución en la historia humana, el problema no consiste ya en determinar las etapas sucesivas sino *las constantes íntimas que la informan.* Buscando el fundamento teológico de las mismas, lo más seguro parecería acudir a la fuente de la Revelación, la Biblia, estudiada en sí misma y como fue vivida por la tradición. Pero aquí puede ceder fácilmente el seudo-teólogo a la tentación de encaminarse directamente a las profecías que nos "describen" la marcha futura de los pueblos y el fin del mundo. Ya estamos hartos de los que dicen inspirarse en el libro de Daniel o en el Apocalipsis para señalar las etapas que recorrerá la humanidad. En el *sueño de Nabucodonosor* se imaginan encontrar un símbolo de las grandes épocas de la Historia, siguiendo una corriente que solo fomentan exégetas de ocasión.

Si quisiéramos indicar una constante íntima de la Historia, apuntaríamos a la *unificación del género humano.* La uni-

dad expresa el ideal como meta y plenitud acabada. La unificación traduce el esfuerzo progresivo por acercarse al ideal. Sobre este proceso convergen igualmente una serie de avances en los campos más variados de la actividad humana. La lucha sobre la geografía, por ejemplo, es una de las tantas infraestructuras de esta constante histórica.

La multiplicación del género humano, desde otro punto de vista, ha impulsado irresistiblemente hacia la unidad de los que conviven en un área vital cada vez más reducida. Podemos así afirmar sin temor que *la conciencia que la humanidad logra de sí misma como comunidad universal, parece uno de los procesos más irreversibles de la Historia.* Podrán volar nuestras ciudades al impacto de cohetes atómicos y derrumbarse el edificio de la civilización técnica, pero si entre los escombros quedase alguna sombra de memoria sería para recordar que ésta fue la última aventura colectiva del hombre.

Podríamos señalar otra constante, en *la irreversibilidad del proceso mediante el cual el hombre llega a la autoconciencia de su propia dignidad,* que se produce por una lenta evolución en la comprensión del derecho natural. Tal irreversibilidad no significa que etapas superadas en la Historia como, por ej. la esclavitud, el colonialismo, la tortura, la emancipación femenina, etc. no volverán a manchar jamás el rostro del hombre. Eso equivaldría a una afirmación sobre la irreversibilidad de la evolución en el orden moral, que más que materia de cálculo y previsión *debería ser objeto de esperanza.*

Se hace difícil imaginar una progresiva evolución ética de la humanidad con carácter irreversible, sabiendo que, antes de



la consumación escatológica, se producirá una apostasía general; a no ser que postulemos una constante válida hasta el tiempo penúltimo de la Historia en que factores imprevisibles anteparusíacos alterarían el proceso normal de la evolución. Los ideales de paz, igualdad y confraternidad han arraigado tan profundamente en el corazón del hombre, sea éste cristiano, budista, musulmán o comunista, que, sobre todos los agüeros pesimistas, continuamos esperando contra toda esperanza.

Esa confianza con que nos atrevemos a encarar el futuro —prescindiendo ahora del sentido teológico que le confiere el crecimiento del Cuerpo místico de Cristo— se respalda también sobre la constatación siguiente: *a la medida con que el hombre afina su sensibilidad jurídica, corresponde, en relación inversa, un embrutecimiento mayor para la transgresión de sus normas e ideales.* Ninguna degeneración puede resultarnos completamente imprevisible. Pero si se reproducen, tendremos la seguridad de que con el retorno de arcaísmos éticos se ha producido simultáneamente un entenebrecimiento en el misterio de la iniquidad humana. Si Aristóteles encontraba equitativa la esclavitud, el hombre moderno no podría volver a practicarla sin que su corazón se hubiera encogido hasta lo inimaginable. Hace pocos siglos se “averiguaba” la inocencia de un acusado recurriendo a la tortura, lo que nos resulta ya una iniquidad. Tal vez dentro de un siglo encuentren intolerable la pena de muerte, tan del gusto de muchos de nuestros coetáneos.

Cuando un pueblo le ha tomado el gusto a la democracia, no vuelve a pedir ya un rey si no es para conservarlo como el símbolo de un pasado glorioso. Y cuan-

do la humanidad le ha tomado el gusto a lo que viene significado por la palabra *paz*, desplaza inconcientemente de su panteón de los héroes al guerrero y al conquistador que parecían arquetipos inamovibles del ideal humano, desde la *Iliada* hasta Napoleón. Es curioso constatar cómo la prédica comunista sobre la paz ha despertado en el propio pueblo un anhelo tan fuerte de ella, que revierte sobre los dirigentes frenando sus posibles proyectos bélicos. Este fenómeno es patente en el pueblo ruso, y tal vez alcancemos a contemplar algo semejante en el continente chino. De igual modo, la constante prédica sobre la igualdad entre todos los pueblos, dirigida contra el colonialismo de las potencias occidentales, ha producido una conmoción y deseo de mayor autonomía en las naciones sometidas a la esfera soviética.

## CONCLUSION

Después de haber indicado los extremos entre los que se desplaza la teología católica, escatologismo y encarnacionismo, nos hemos detenido preferentemente en esta última tendencia insinuando senderos que atravesasen la discontinuidad entre la Historia profana y la salvífica. Uno de ellos apunta al condicionamiento del progreso de la Historia cristiana por el estado de evolución logrado en la Historia profana: cómo el desarrollo de la “substancia humana” aporta un crecimiento de la “substancia cristiana”, alcanzando así nuevos grados de realización.

Pero más allá aún de un progreso discontinuo en la Historia, hemos buscado líneas de fuerza que converjan en una continuidad de la evolución humana y que signifiquen aportes inadmisibles. Tales podrían ser la conciencia que la hu-

manidad logra de sí misma como comunidad universal y el afinamiento de su sensibilidad jurídica.

Hemos pretendido situarnos en el campo de la *teología* de la Historia. No bastan para ello las especulaciones sobre la marcha de la Historia cristiana y sus incidencias en la profana. El problema es metodológico y supone el *dato revelado* como punto de partido. Si éste falta, nos habríamos contentado con elaborar una *filosofía de la historia* centrada en el cristianismo como eje de una evolución religiosa y cultural de la humanidad.

Si se pregunta qué datos revelados deben constituir el punto de partida y el fundamento de toda la especulación teológica sobre la Historia, debemos apuntar a los tres grandes momentos (*kairói*) de la historia salvífica: origen, centro y término, en los que se encuadra la Historia universal (*Weltgeschichte*) y el mismo proceso de la evolución cósmica. Sobre los orígenes, nos aporta la teología el dato del *estado de desheredad primitiva del hombre* por libre autodeterminación. En el centro nos anuncia a Cristo, por quien nos hacemos *herederos de la Promesa*; mediante su humanidad resucitada atrae, desde lo alto, a toda la humanidad doliente que avanza en la penumbra de la Historia. Y en el término nos presenta la Revelación al mismo Señor que *dando cumplimiento al proceso de la Historia*, hace entrega de su Reino al Padre. Ese cumplimiento no se logrará si no es pasando por un fuego purificador que simboliza misteriosamente la inaccesible intimidad de nuestro Dios.

Presupuesto el estado de desheredad original, elimina el teólogo la hipótesis de una meta de la Historia asequible por las meras fuerzas humanas. Y ante la perspectiva de la renovación escatológica, de-

nuncia una cierta discontinuidad entre el esfuerzo humano por construir un mundo mejor y el hombre nuevo, hecho a imagen de Cristo.

En estas breves consideraciones nos ha guiado la teología como *norma negativa*, señalando límites y vetando caminos que se adentran en el mundo de la quimera. Se abre aún ante nosotros la perspectiva de una teología de la Historia sobre el dato positivo que es el mismo Señor Jesús, punto Omega de la evolución, hacia el que marcha inconcientemente toda la Historia. En El adquiere un sentido redentor la bochornosa historia del sufrimiento humano. De El dieron testimonio cuantos creyeron morir por una causa justa, cuantos se sacrificaron por un noble ideal. Sobre El, finalmente, proyecta su sombra la gran esperanza de la humanidad presente, esperanza de *paz* sobre el imperio del derecho, de igualdad entre todos los hombres, de *equilibrio* entre los pueblos desarrollados y subdesarrollados, de respeto por la *libertad* personal, de *diálogo* y comprensión entre los diversas religiones.

Dominando la materia y asomándose al espacio, renace en él un salvaje anhelo de inmortalidad. Por cada paso que hace retroceder a la enfermedad, la ignorancia a la muerte, crece en su corazón la nostalgia incoercible de una nueva dimensión corpórea que no lograrán los prodigios de la técnica ni de la medicina. Cuando se anunci eal hombre del futuro el mensaje de Cristo, estará tal vez más capacitado que nosotros para comprender la *absoluta originalidad de su Cuerpo resucitado*, promesa de nuestro estado definitivo, después de haber hecho retroceder, hasta lo insospechable, el límite de la ignorancia, de la pobreza, de la enfermedad y de la muerte. ●